قال اللہ تعالیٰ وجادلهم بالتي هي أحسن

اس ارشاد خداوندی کا ایک عمدہ مصداق یعنی علم جدال وکلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ

حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی رحمہ اللہ کا تصنیف کردہ

ملقب بہ

الانتباهات المفيدة

عن

الاشتباهات الجديدة

بحواشی مفیدہ

اس رسالہ میں شبہات جدیدہ کا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے

قال اللہ تعالیٰ: وجادلہم بالتی ہی احسن

اس انتشار و شورش کا ایک خدمت سلامتی یعنی علم الجدل و کلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ

حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب تھانوی رح

کا تصنیف کردہ

ملقب بہ

عن

الاشتباہات الجدیدۃ

بحواشی نفیسہ

اس رسالہ میں شبہات جدیدہ کا ضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے۔

کتاب کا نام : الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ

مؤلف : حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ

تعداد صفحات : ۷۲

قیمت برائے قارئین : =/۳۵ روپے

سن اشاعت : ۱۴۳۲ھ/ ۲۰۱۱ء

ناشر : مکتبۃ البشریٰ

چودھری محمد علی چیریٹیبل ٹرسٹ (رجسٹرڈ) کراچی پاکستان

Z-3، اوورسیز بنگلوز گلستان جوہر، کراچی۔ پاکستان

فون نمبر : +92-21-37740738, +92-21-34541739

فیکس نمبر : +92-21-34023113

ویب سائٹ : www.maktaba-tul-bushra.com.pk

www.ibnabbasaisha.edu.pk

ای میل : al-bushra@cyber.net.pk

ملنے کا پتہ : مکتبۃ البشریٰ، کراچی۔ پاکستان +92-321-2196170

دارالاخلاص، نزد قصہ خوانی بازار، پشاور۔ +92-91-2567539

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ +92-91-2567539

مکتبۃ الحرمین، اردو بازار، لاہور۔ +92-321-4399313

المصباح، ۱۶-اردو بازار، لاہور۔ +92-42-7124656, 7223210

بک لینڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ +92-51-5773341, 5557926

اور تمام مشہور کتب خانوں میں دستیاب ہے۔

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وجہ تالیف رسالہ

حامداً و مصلیاً و مسلماً

اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اس سے اعمال کی پیدا ہوگئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، اُن کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علم کلام جدید مدوّن ہونا چاہیے گو یہ مقولہ علم کلام مدوّن کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود متکلم فیہ ہے کیوں کہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں۔ چناں چہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے، لیکن باعتبار تفریع کے اس کی صحت مسلم ہو سکتی ہے، مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علم کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں مگر ان کے جواب کے لیے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے، دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اہم ہے، وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیات علمیہ و عملیہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں تحقیقات جدیدہ سے ان میں ایسے تصرفات کیے جاویں کہ وہ ان تحقیقات پر منطبق ہو جاویں گو ان تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے، سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے۔ جن دعووں کا نام تحقیقات جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہنچے ہوئے ہیں بلکہ زیادہ حصہ ان کا تخمینیات و وہمیات ہیں، اور نہ ان میں اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفۂ متقدمین کے کلام میں وہ مذکورہ پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔

چناں چہ کتب کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں

گو بعض شبہات تو جو اس وقت سے منقول ہو چکے تھے، ان کا جواب تو زیادہ تر رد ہو چکا ہے، اور بعض کا
گو عنوان جدید ہو گیا ہے اور بعض کے خصوصیات زمانی کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے،
باعتبار عنوان کے بھی جدید پیدا ہوئی ہیں، اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا
(یا) اور ان کے دفع اور حل اور جواب کا اس بنا پر بھی کہ جدید شبہات باعتبار الفاظ وغیرہ کے متقابل
تکلم ہیں وغیرہ اس وجہ سے بھی کہ لحاظ مذاق اہل زمانہ کے یہ طرز بیان بھی بہت مفید ثابت
ہوتی ہے، کلام جدید پیدا ہونا ثابت ہو جاتا ہے وہ اس کی دلیل ہے یہ مقصود کہ علم کلام بھی جدید تدوین
ضروری ہے، کچھ انکار نہیں۔

بہرحال جس امر کی بھی یہ ضرورت ہے، مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف
صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں، بعض ان میں کو قابل تھیں مگر اس کے ساتھ ہی مطول بھی
تھیں۔ اس لیے اس مختصر صورت پر نظر جا کر قرار ہوا تھا کہ جتنے شبہات اس وقت زبان زد
یا حوالہ قلم ہو رہے ہیں، ان سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہو جائے کہ
موجودہ شبہات کے رفع کے لیے یوں جاننا ہے کہ بخصوص تعرض ہونے کے زیادہ نافع ہوں گے،
اور ان جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضروریہ حاصل ہوں گی، وہ ایسے شبہات کے
امثال ونظائر مستقبلہ کے لیے ان شاء اللہ تعالیٰ رافع ہوں گے۔ چونکہ اس طریق میں
شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مجیب کا نہیں ہے اس لیے میں نے اس
بارے میں اکثر احباب سے مدد چاہی اور اشتہار دیا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو
اس کام کو بنام خدا شروع کیا جاوے، ہنوز اس کا انتظار ہی تھا کہ اس اثنا میں آخر وشروع ذی
قعدہ ۱۳۲۷ھ نومبر ۱۹۰۹ء میں سفر علی گڑھ کا اتفاق ہوا، راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے
لیے علی گڑھ (کہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) ٹھہرا، کالج کے بعض طلبہ کو اطلاع ہوئی، وہ ملنے
آئے اور ان میں کی ایک جماعت نے سکریٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الملک سے
اطلاع کر دی اور جب تک کہ سفر میں وعظ کی درخواست بھی کی گئی۔ جناب نواب صاحب نے
رات کو رقعہ اسی مضمون کا بھیجا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لے گئے،
جمعہ کا دن تھا، وہاں ہی نماز پڑھی اور حسب الحکم بعد عصر تک کچھ بیان کیا جس کا خلاصہ آگے

افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔ طلبائے کالج کی حیثیت اجتماع سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے۔

چناں چہ آئندہ کے لیے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سنانے کے خواہاں ہوئے جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھ کر بخوشی منظور کرلیا اور اس حالت کو دیکھ کر اس مختصر صورت مذکورۂ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا جس میں اس صورت سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی، وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونے کا جو کہ اوروں کے کرنے کا کام ہے، سردست انتظار چھوڑ دیا جاوے بلکہ جو شبہات اب تک کانوں سے خطاباً یا آنکھوں سے کتاباً گزرے ہیں صرف اُن ہی کے ضروری تعدد کے موافق جواب اپنے وعظوں سے اِن طلبہ کے روبرو پیش کردیے جاویں اور دوسرے غائبین کے افادہ کے لیے ان کو ملخص و مختصر طور پر لکھ کر بھی شائع کردیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر، یا بالعکس حسب اختلاف وقت و حالت اور اگر اس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورۂ سابق بھی قوت سے فعل میں لے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اس کو دوسرا حصہ بنادیا جاوے، ورنہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہوجانے کی امید ہے۔ اور اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی اتم مرتب ہو۔ اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتب ملحدین و معترضین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدن کے تعارض کے بناء پر شبہات کیے گئے ہیں، جمع کرکے مفصل اجوبہ بصورت کتاب قلم بند کردے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا احق مصداق ہوجاوے جس کا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کی افادات میں سے مدوّن بھی ہوچکا ہے اور جس کا ترجمہ مسمّٰی بہ ”سائنس و اسلام“ ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع و نافع بھی ہوا ہے۔

وَاللّٰهُ وَلِيُّ التَّوْفِيْقِ وَبِيَدِهٖ اَزِمَّةُ التَّحْقِيْقِ. اَللّٰهُمَّ يَسِّرْ لَنَا هٰذَا الطَّرِيْقَ
وَاجْعَلْ عَوْنَكَ لَنَا خَيْرَ رَفِيْقٍ.

افتتاحی تقریر

جو بطور خطبے کے ہے

سورۂ لقمان کی آیت کا ٹکڑا: وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ [1] پڑھ کر مضمون نہایت لمبا بیان کیا گیا تھا، مگر خلاصہ اس کا لکھا جاتا ہے۔ آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے، بلکہ مختصر طور پر صرف ان اسباب کا بیان کرنا ہے، جن سے آج تک مواعظ علماء کے آپ کو کم نافع ہوتے ہوں گے۔ اور اگر ان کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواعظ بھی اگر ہوں، اسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ ان اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں:

اول کوتاہی یہ ہے کہ شبہات باوجود یکہ روحانی امراض ہیں مگر ان کو مرض نہیں سمجھا گیا، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا، جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھیے اگر خدانخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا، کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے، وہ خود ہمارے کمرے میں آکر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ خود اس نے قیام گاہ پر حاضر ہوکر اس سے اظہار کیا ہوگا اور اگر اس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا تو حدود کالج سے نکل کر شہر کے سول سرجن کے پاس خطاً نامہ پہنچے ہوں گے، اور اگر اس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا۔ اور مصارف، فرو فیس طبیب و سامان ادویہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا۔ غرض حصول شفا تک صبر و قناعت نہ ہوا ہوگا، پھر ان شبہات کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ علماء خود ہماری طرف متوجہ ہوں۔ آپ خود ان سے کیوں نہیں رجوع کرتے اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اس وجہ سے کہ ان کا جواب کافی نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علماء سے رجوع نہیں کرتے؟ یہ

---

[1] لقمان: ۱۵

کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا۔ تحقیق کرکے تو دیکھنا چاہیے، حالانکہ جس قدر معمولی دسیسہ میں صرف ہوتا ہے یہاں اس کے مقابلے میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا۔ ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو جو چاہو پوچھنا ممکن ہے۔

دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو یہ بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی علماء سے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اسی وقت اطلاع ہونے لگے۔

تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل و اسرار و لمیات ڈھونڈھے جاتے ہیں۔ حالانکہ غیر کامل کو بدون تقلید کامل کے چارہ نہیں۔ اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل علمی نہیں ہیں، سب کچھ ہیں مگر بہت سے امور آپ کے افہام سے بعید ہیں، جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود و اصول موضوعہ و علوم متعارفہ سے ناواقف ہو، سخت دشوار ہے۔ اسی طرح شرائع کے لیے کچھ علوم بطور آلات و مبادی کے ہیں کہ طالب تحقیق کے لیے ان کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص ان کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو اس کو تقلید سے چارہ نہیں۔ پس آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہ واقع ہو اس کو علماء سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں اور جو امر محقق طور پر سمجھ میں نہ آوے اس میں اپنے اندر کمی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق اور ان کا اتباع کریں۔ ان شاء اللہ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاوے گی۔

تمہید مع تقسیم حکمت

جو بطور مقدمہ کے ہے

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جزو حکمت سے بحث کی جارہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت[1] نام ہے حقائق موجودہ کے علم کا، جو مطابق واقع کے ہو، اس حیثیت سے کہ اس سے نفس کو کوئی کمال معتد بہ[2] بھی حاصل ہو اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔

---

[1] فلسفہ کی خاص تعریف درج ذیل ہے: موجودات واقعی کے حالات واقعی کے جاننے کو فلسفہ کہتے ہیں۔ فلسفہ حالاں کہ سائنس سے قوی ہے، لیکن علم کلام سے کمزور ہے، فلسفی نہ موجودات واقعی سے پوری طرح واقف ہیں، نہ حالات واقعی کو پوری طرح جانتے ہیں، کیوں کہ یہ وحی الٰہی سے روشنی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ وحی الٰہی سے روشنی جناب نبی کریم ﷺ کے واسطے سے مل سکتی تھی اور جناب نبی کریم ﷺ مخبرین صادقین کے فرد اعلیٰ تھے۔ جب کہ ادراک کے تین آلے ہیں:

۱۔ مخبر صادق کی خبر ۲۔ عقل ۳۔ محسوسات۔ اپنے اپنے موقع پر تینوں کام کرتے ہیں۔ ایک آلہ کو چھوڑ دینے والا حالات واقعی پوری طرح کیسے جان سکتا ہے۔

دوسرے ذریعہ (عقل) کو فلاسفہ ضرور کام میں لاتے ہیں اور استدلال عقلی پر بنا کرتے ہیں مگر اس سلسلہ میں استقراء ناقص سے کام لیتے ہیں، کیوں کہ استقراء تام تو نصیب نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ معلومات کے ذرائع میں سے فلاسفہ پہلے ذریعہ کے تارک ہیں تو دوسرا ذریعہ بھی ان کے ہاتھ میں کامل نہیں رہا، لہٰذا عقل کا تقاضہ ہوا کہ مخبر صادق کی خبر کا کوئی بھی انسان تارک نہ بنے۔

[2] کمال معتد بہ کی قید سے فلسفہ علوم فضول سے بچ گیا جن کو فلسفہ نہ کہیں گے۔ عام فلسفی گو لغوی اعتبار سے جو کمال معتد بہ حاصل ہو اس کو بھی فلسفہ کہہ دیتے ہیں سوائے بچوں کی خلاف خرافات کے کہ اس کو وہ فلسفہ میں شامل نہیں کرتے مثلاً بچے گھر بناتے ہیں یا لکیر کھینچتے ہیں۔

ان سب کو مقصد مذکور یعنی ان نے حقوق میں دخل ہے، اس لیے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔ چنانچہ حکمت عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود محققین فلاسفہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ إِنَّ الشَّرِيعَةَ الْمُصْطَفَوِيَّةَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلَى أَكْمَلِ وَجْهٍ وَأَتَمِّ تَفْصِيلٍ اور علم الٰہی کے مباحث میں بھی دونوں کے موازنہ کرنے سے عقلاً اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے۔ پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ ایک تو علم الٰہی ہوا، جس کے فروع میں سے مباحث وحی و نبوت و احوال معاد بھی ہیں، اس کا نام علم عقائد ہے۔ اور دوسرا مبحوث عنہ حکمت عملیہ ہوئی، جس کے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں: عبادات اور معاملات اور معاشرات اور اخلاق۔ اور یہ اقسام مشہور قسموں تہذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدنیہ سے متغائر نہیں بلکہ باہم دگر متداخل ہیں، جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے۔ چونکہ یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد، مجھ کو ان اجزائے پنج گانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ ان میں سے محض ان امور پر جن پر نوتعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہ ہو گیا ہے۔ اور وہ شبہات چونکہ اعتقادی ہیں، اس معنی کر سب مباحث سے مقصود جزو اعتقادی ہی پر کلام ٹھہرا۔ اور ہر چند کہ مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر نظر بہ تجدید نشاط مخاطبین کے لیے مخلوط طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا۔ چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا، اور ان معروضات کا لقب انتباہات تجویز کرتا ہوں۔ اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے۔ اور

= سمجھنا چاہیے، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جب قوی اور کمزور میں تعارض ہوتا ہے تو قوی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اسی قاعدہ کی بنا پر متکلمین کی بات کو ترجیح ہوگی فلسفی کی بات پر کیوں کہ متکلمین علوم وحی کے ذریعہ حقیقت تک پہنچے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی حقیقت حقّی کو اس چیز کا بنانے والا جانتا ہے اور کوئی نہیں جان سکتا۔

خلاصہ یہ کہ متکلمین کی پرواز فلاسفہ سے بلند ہے۔ فلاسفہ نے حکمت الٰہیہ کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا، اس لیے فلاسفہ نے ثبوت وحی اور معاد کو حکمت الٰہیہ میں داخل نہیں کیا، حالاں کہ داخل کرنا چاہیے تھا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ارسطو، جو مشائیہ کا امام ہے، اس کا شارح ابن سینا تو اس کا قائل ہے کہ ثبوت وحی و معاد (آخرت) کو حکمت الٰہیہ میں داخل کرنا چاہیے، اور یہ کہ افلاطون، جو اشراقیہ کا امام ہے، اس کے تابع شیخ شہاب الدین سہروردی بھی اس بات کے قائل ہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ علوم وحی کی روشنی نے ان کو اس کا قائل کیا ہے۔)

ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً: ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو واجب کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً: ایک مساوی ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔

تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے، مثلاً: یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ عقل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے قبل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے، اور نہ اس کے بطلان کو، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اس کو ممکن کہتے ہیں۔

پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے، اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اس کے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے، مثلاً: مثال مذکور میں جانچ کے بعد کسی اس کو صحیح کہا جاوے گا کسی کو غلط۔ اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے، عقلاً ممکن ہے۔ یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے، اور نہ نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے، اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لیے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

چنانچہ دلیل نقلی قرآن وحدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی، اس لیے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے، اور اگر فرضاً فورثی نظام کو اس کے عدم وقوع کی دلیل نقلی کہی جاوے تو یہ محض ناواقفی ہے، کیونکہ اس کا مقتضا غایت ما فی الباب یہ ہے کہ اس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔ سو کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اس کے عدم کی نہیں، مثلاً: کسی دفتری کام کا کسی امر پر موقوف نہ ہونا اس کی دلیل کب ہو سکتی ہے کہ شہر میں تحصیل دار موجود ہی نہیں، غایت ما فی الباب یہ ہے کہ اس کا کام

تحصیل دار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں، لیکن دوسری دلیل سے تو اس کی موجودگی پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

نمبر③ محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد[1] ہونا اور چیز ہے۔ محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں۔ دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہو سکتا، مستبعد واقع ہو سکتا ہے۔ محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مدرک بالعقل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح: محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے، اس کو ممتنع بھی کہتے ہیں، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر② میں آچکا ہے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو

نہ چاہے جیسے کہ معجزات ہیں محال عادی (مستبعد) ہیں، محال عقلی نہیں ہیں۔ لوگ محال عادی کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ مثلاً: حضرت ابراہیم علیہ السلام کا آگ میں نہ جلنا محال عقلی نہیں۔ یہ صحیح نہیں کہ آگ ہر ایک کو ہر وقت جلاتی ہے، بلکہ مؤثر حقیقی جب اور جس کے لیے چاہتا ہے، تب آگ جلاتی ہے۔ وہ جب اور جس کے لیے مؤثر حقیقی نہ چاہے تو آگ نہیں جلا سکتی۔ چنانچہ سب جانتے ہیں کہ سمندر نام کا ایک جانور ہوتا ہے جو آگ میں رہتا ہے۔ مثلاً: بعض لوگ اپنی غلط فہمی سے معراج کو محال عقلی سمجھتے ہیں کہ مسافت اتنی تیزی سے کیسے طے کر لی۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ جب ہم آفتاب کو دیکھتے ہیں (جو کہ کروڑوں میل دور ہے) تو ایک شعاع آنکھ سے نکل کر آفتاب تک جاتی ہے اور پھر لوٹ کر آتی ہے اور یہ سب ایک آن میں ہوتا ہے، اس کو محال عقلی کیوں نہیں سمجھا جاتا؟ اسی طرح قیامت میں ہاتھ پیر کے بولنے پر تعجب ہوتا ہے اور یہ زبان کا لوتھڑا جو ہر وقت بولا کرتا ہے اس پر تعجب کیوں نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ زبان کے بولنے کو دن رات دیکھا کرتے ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ فلاں پیغمبر کے زمانے میں پتھر سے اونٹنی پیدا ہوئی تھی۔ لوگ اس بات کو محال عقلی کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بلا جوڑے کے کوئی پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان کی عقل پر حیرت ہے کہ ان کو مندرجہ ذیل دو امور پر تعجب کیوں نہیں ہوتا اور ان کو محال عقلی کیوں نہیں کہہ دیتا:

① مینڈک کو سکھا کر کوٹ لو، برسات کے پانی میں اس کو ڈال دو، سیکڑوں مینڈک پیدا ہو جائیں گے۔

② ققنس جب گاتا ہے تو اس کی چونچ میں جو سوراخ ہوتے ہیں ان سے آگ نکلتی ہے اور ققنس جل جاتا ہے۔ اس کی راکھ پر جب بارش کا پانی پڑتا ہے تو ہزاروں ققنس پیدا ہو جاتے ہیں۔

وقوع پر قائم ہو، اور عدم وقوع پر اس درجے کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہوگا۔
مثلاً: جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی اس وقت اگر کوئی اس کی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گو تکذیب کی حقیقتاً گنجائش نہ تھی، مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہو سکتی تھی، لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصلاً گنجائش تکذیب کی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال اور مستبعد کے۔ اس بنا پر پل صراط کا یہ کیفیت کذائیہ گزرگاہ خلائق بننا چوں کہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اس کے وقوع کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اس عبور کی نفی و تکذیب کرنا سخت غلطی ہے۔ اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

نمبر ④: موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح: واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے، ایک مشاہدہ، جیسے: ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔ دوسرے مخبر صادق کی خبر، جیسے: کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی مکذب نہ ہو، مثلاً: کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا، حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا، اور نہ اب وہ زخمی ہے۔

پس یہاں مشاہدہ اس کا مکذب ہے، اس لیے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرے استدلال عقلی، جیسے: دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی (مگر چوں کہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لیے) عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔ ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے، لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس نہ ہو اس کو غیر واقع کہا جاوے۔ مثلاً: نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نیلگوں خیمے کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوع کی نفی کر دی جاوے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ

مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے اس لیے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا، جیسا اصول موضوعہ نمبر ④ میں مذکور ہے۔

نمبر ⑤: منقولات محضہ[1] پر دلیل عقلی محض قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح: نمبر ③ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں، جیسا نمبر ③ کی قسم سوم میں ممکن ہے، مثلاً: کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا، دو بادشاہ تھے، اور ان میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو، تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی[2] ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود، ورنہ عقلاً کوئی امر محال تو ہے نہیں بلکہ ممکن ہے، اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مؤرخین نے خبر دی ہے، اور جس ممکن کے وقوع کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے، جیسا نمبر ④ میں مذکور ہوا، اس لیے اس واقعہ کا قائل ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح قیامت کا آنا، اور سب مردوں کا زندہ ہوجانا، اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا،

---

[1] تاریخ کی بنا نقل پر ہے، کیوں کہ واقعات کی بنا نقل پر ہے۔ دنیا میں جتنے کاروبار ہوتے ہیں ان سب کی بنا نقل پر ہے، بلکہ یہ کہہ دینا بھی غلط نہ ہوگا کہ عقل کو کوئی دخل نہیں، مثلاً: فلاں جگہ فلاں چیز کا کارخانہ ہے، فلاں جگہ فلاں چیز سستی ملتی ہے، ان سب کی بنا نقل پر ہے۔ بعض ناسمجھ کہتے ہیں کہ جو چیز محسوسات سے معلوم ہو اس کے مطابق کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو چیز کسی ذریعے سے معلوم ہو اس پر عمل کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، اور ذریعہ علم میں نقل بھی شامل ہے، صرف مشاہدہ نہیں۔

حضرت آدم علیہ السلام پیدا ہوئے تھے یا نہیں۔ بھلا یہاں مشاہدہ کا کیا تعلق! افلاطون کا مشاہدہ کس نے کیا، پھر کیوں مانتے ہو! زید بکر کا بیٹا ہے اس کا تعلق مشاہدہ سے کیا ہے! بہرحال معلوم ہوگیا کہ نقل بھی ذریعہ ہے کسی بات کے ماننے کا بشرطیکہ مخبر صادق خبر دے۔

[2] فلسفی بجلی کے اس مستری کی طرح ہیں جو بجلی بنانا جانتے ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ کرنٹ کہاں سے آرہا ہے۔

ایک واقعہ منقول کی نفی بالتفسیر المذکور جب تو اس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی نقلی کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محال عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں تو ممکن ٹھہرا، کیونکہ ان دونوں کا ایک ہونا صحیح نہیں، جیسا نمبر ① میں بیان ہوا ہے۔ پس ممکن ٹھہرا، اور اس امر ممکن کے وقوع کی ایک شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق دلیل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر ② اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلی محض بیان کی جاوے گی، حقیقت اس کی رفع استبعاد ہوگا جو مقصود کو تبرعاً محض ہے، اس کے ذمہ نہیں۔

نمبر ④ نظیر اور دلیل جس کو تائید کا ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں، اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

شرح: مثلاً کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہجہان بادشاہ نے تخت طاؤس کا دربار دہلی میں منعقد کیا، اور کوئی شخص کہے کہ یہ عجیب بات ہے، جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرو کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو، اور اگر نظیر نہ لاسکو تو ہم اس واقعہ کو غلط سمجھیں گے، تو کیا اس مدعی کے ذمہ کسی نظیر کا پیش کرنا ضروری ہوگا، یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ گو اس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آتے ہیں، یا اگر مدت مختصر پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپ ہے، کیا اس دلیل کے بعد بھی اس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے تو اس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اس کی تکذیب کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اس کے ذمہ ضروری ہے، وہ یہی کہ وہ منقول بنقل صحیح ہے، اس لیے حسب نمبر ③ اس قدر استدلال کافی ہے کہ اس کا محال ہونا ثابت نہیں، اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے، لہٰذا اس کے وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ البتہ اگر مستدل کوئی نظیر بھی پیش کردے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے، مثلاً گراموفون کو اس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جماد محض ہونے کے اس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے تھے۔ آج کل یہ معلوم ہے تو تعلیم یافتہ منقولی کی نظیر

مانتے ہیں، سو سمجھ لیں کہ یہ الزام مالا یلزم ہے۔

نمبر⑦: دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں:

ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں، اس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ دو قطعین میں تعارض محال ہے۔

دوسرے یہ کہ دونوں ظنی ہوں، وہاں جمع کرنے کے لیے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر لسان کے اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقلی کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو، یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً، یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ بس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح: دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے، اور دلیل نقلی مخبر صادق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان نمبر④ میں ہوا ہے، اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو، جیسے: ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے زید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا۔ اس کو تعارض کہیں گے، چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔ اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، اگر وہ دونوں قابل تسلیم ہیں تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے یعنی اس کو اس کے ظاہری مدلول سے ہٹا دیں گے، اور اس طور سے اس کو بھی مان لیں گے اور دوسری کو اس کے ظاہر پر رکھ کر اس کو مانیں گے، اور اگر ایک قابل تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رد کر دیں گے، مثلاً: مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر اور دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کر دیں گے۔ اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرائن سے جانچ کر کے ایک کے قول کو، میں

سے دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کر لیں گے۔ مثلاً: اور شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دلی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اس کو شبہ ہوا ہوگا، یا سوار ہو کر پھر واپس آ گیا ہوگا اور اس کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی۔ ونحو ذلک!

جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے تو اسی قاعدہ کے موافق یوں سمجھیں گے کہ

الف۔ دونوں دلیلیں قطعی و یقینی ہیں یا

ب۔ دونوں ظنی ہیں یا

ج۔ نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی یا

د۔ عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً۔ یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو یعنی مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔

دوسرے یہ کہ دلالۃً ظنی ہو گو ثبوتاً قطعی ہو یعنی مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اس کا قطعی ہے مگر اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا اس آیت کی دلالت اس معنی پر قطعی نہیں، یہ معنی ہیں دلالۃً ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہو گئیں۔

پس صورت الف کہ دونوں ثبوتاً و دلالۃً قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں، اس کا وجود محال ہے، کیونکہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہو سکتا ہے جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص قیامت تک اس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اور صورت ب میں چونکہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصول و کلام میں مذکور ہیں، اور دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں، اس لیے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم سمجھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے، اور اس کا مظنون ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔ تو اس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی، اور اگرچہ اس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے

کی یہ بھی ایک صورت ہو سکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے اس کو پھیر لیتے، مگر چوں کہ تاویل بلاضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں، اس لیے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہے، جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کر دی گئی بقولہ: ''اس کا مظنون ہونا'' الی قولہ: ''مخالفت نہیں کی گئی۔''

اور صورت ج کا حکم بدرجۂ اولیٰ مثل صورت ب کے ہے، کیوں کہ جب دلیل نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو بدرجۂ اولیٰ عقلی ظنی پر مقدم ہوگی۔

اور صورت د میں دلیل عقلی کو تو اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحت ہے، اور نقلی گو ظنی ہے مگر چوں کہ نقلی ظنی کے قبول کے وجوب پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں، جیسا صورت ب میں بیان ہوا، اس لیے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔

پس اس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کر کے اور عقل کے مطابق کر کے اس کو قبول کریں گے، اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت[1] مقدم ہے روایت پر، اور صورت ب و ج میں دعویٰ و استعمال جائز نہیں۔ جب مدلل و مفصل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہو چکا، اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی و خیالی ہو یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی وہمی و خیالی ہو، مگر ان کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک کیا جاوے گا، کیوں کہ جب عقلی باوجود مظنون ہونے کے مؤخر و متروک ہے تو وہمی و خیالی تو بدرجۂ اولیٰ۔ اس کی نظیر کا صورت ج کے حکم میں بیان ہوا ہے۔ یہ تفصیل ہے تعارض بین الدلائل العقلیۃ والنقلیۃ کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہو گئی ان لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو محض وہمی و خیالی ہو، اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔ مثال صرف ب اور د کی ذکر کرتا ہوں کیوں کہ صورت الف تو واقع ہی نہیں ہو سکتی، اور ج کا حکم مثل ب کے بدرجۂ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا، اس لیے ان ہی دو کی مثالیں کافی ہیں۔

مثال ب: کتاب کے لیے حرکت لیلیہ ثابت ہے، بظاہر قولہ تعالیٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ

---

[1] درایت سے مراد دلیل عقلی۔

اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ○ [1] اور بعض حکما آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں، جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرکت یومیہ کا قائل ہیں اور بعض حکما کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔

مثال دو دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اس کا مس نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ: وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ [2] سے قبل غور متوہم ہوسکتا ہے کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے، اور یہ ظاہر محمول ہوسکتا ہے وجدان فی بادی النظر پر۔ یعنی آیت کو اس پر محمول کیا جاوے گا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے، جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم!

---

[1] الانبیاء: ۳۳ [2] الکہف: ۸۶

انتباہ اوّل:

متعلق حدوثِ مادّہ

سائنس کے ابحاث و اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدۂ توحید میں، جو کہ اساس اعظم اسلام کا ہے، دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں، اور ان غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے متبع رہے اور نہ اسلام کے۔ چناں چہ ممکن قریب معلوم ہوتا ہے۔ ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ قدم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا، یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔ اور حکمائے یونانیین بھی اس غلطی میں شریک ہیں، مگر ان کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی گو اس میں ایک لفظی تلبیس سے کام لیا گیا ہے۔ چناں چہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے۔ اور احقر نے دراسۃ العصریۃ میں اس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے اور اہلِ سائنس[1] متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں۔

مثل دیگر دعاوی کے اس میں بھی محض تخمین کی حکمت سے کام لیا ہے، یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکونات موجودہ اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا، لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادّہ جس کے تمام انحائے وجود یعنی تغیرات مادّی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم ہے، اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو، آخر ان وجودات اور اس وجود میں فرق کیا ہے؟

پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم میں مشترک، اور قدم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اس کے بطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت

---

[1] آج کل بعض کج فہم اہلِ سائنس سے مرعوب ہیں، لیکن حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ محقق تھے، وہ خوب جانتے تھے کہ اہلِ سائنس کی بہ نسبت فلاسفہ کی بات وزنی ہوتی ہے، یہاں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کر دیا ہے۔

آسانی سے چلتی ہے۔ اور تھوڑے ہی عرصہ سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔ وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادۂ قدیمہ کو ایک مدت تک صورت جسمیہ[1] سے خالی مانا گیا ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد صورت سے محال ہے۔ کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شے کا وجود بالقوہ ہے، اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے، اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے۔ پس مادہ کو بلا صورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع متنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ صورت جسمیہ سے مجرد نہ ہوتا، بالتقدم چہ رسد۔

اور اگر فلسفۂ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدون صورت نوعیہ کے، اور کوئی صورت نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہو سکتی۔ پس جب کوئی صورت اس مادہ میں مانی جاوے گی، لامحالہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہوگی، اور صورت شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے۔ پس جب صورت شخصیہ متاخرہ اس پر آئی۔ دو حال سے خالی نہیں، یا تو پہلی صورت شخصیہ بھی باقی رہے گی، یا زائل ہو جاوے گی، اگر باقی رہی تو تشخص ہونا صورت شخصیہ سے ہے، جب دو صورت شخصیہ ہوگئیں تو وہ دو شخص ہوگئے۔ پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہو جاوے اور یہ محال ہے۔ اگر زائل ہوگئی تو وہ قدیم نہ تھی اس لیے کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے۔ پس وہ حادث ہوئی، اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہوگی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی، اور جب وہ معدوم ہوئی، اس وقت صورت نوعیہ معدوم ہوئی، اور اس کے معدوم ہونے سے صورت جسمیہ معدوم ہوئی، اور اس کے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہوگا۔ پس قدم باطل ہوا۔ اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا اس کا نام استبعاد ہے محال نہیں، اور مستبعدات وقوع سے آبی[2] نہیں، اور ان دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔ اور اس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ عقیدۂ قدم

۱؎ وہ جوہر جن میں اس طرح کا تعلق ہو کہ ایک محل ہو اور دوسرا حال ہو۔ جو جوہر محل ہوتا ہے اس کا نام ہیولیٰ، اور جو جوہر حال ہوتا ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے۔ ۲؎ آبی یعنی انکار کرنے والا۔

مادہ اسلام کے خلاف ہے اور سائنسِ حال کے، اس لیے کہ اہلِ سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔ اسی سبب میں نے کہا تھا کہ یہ تعیین دونوں کے خلاف ہونے۔ اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جاوے تو قدمِ مادہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی، کیوں کہ جب اس کی ذات اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہو گیا، اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلافِ عقل ہے۔

جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اس کا اپنی صفات حرکت و حرارت، اور اپنے افعال تموجات وغیرہ سے ہو سکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوثِ مادہ پر، ورنہ اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اس کی گفتگو فلاسفۂ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہو چکی ہے۔ چوں کہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں، اس لیے اس سے طیِّ کشح[1] کیا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے، اور اس صورت کو صورتِ متفرقہ کے ساتھ بھی جمع مانے اس طرح سے کہ وہ بشکل چھوٹے چھوٹے ذرات کے تھا، جن میں قسمت وہمیہ ممکن ہے مگر قسمت فکیہ ممکن نہیں۔

جیسے ذی مقراطیس بھی ایسے اجزا کا قائل ہوا ہے۔ یا اس کو مع الصورت شخص واحد مان کر اس میں اجزائے تحلیلیہ کا قائل ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزا قدیم ہوں گے تو اس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے تو حرکت ان کی قدیم تھی، اور اگر ساکن تھے تو ان کا سکون قدیم تھا۔ اور اس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزا بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہو گیا، اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزا بھی ساکن ہیں۔

بہرحال حرکت و سکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کر رہے ہیں، اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔ پس ان اجزا کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا، اور اجزا ان دو سے خالی نہیں ہو سکتے۔ پس ثابت ہو گیا کہ خود وہ اجزا بھی قدیم نہیں ہیں۔ ورنہ اگر مادہ کے حدوث پر حق

[1] طی کشح یعنی پہلو تہی۔

تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا تو اوّل تو محض استبعاد و قیاس الغائب علی الشاہد ہے اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو۔ پس سمجھ میں نہ آنا دونوں میں مشترک ہوا، اس لیے یہ بھی قابل احتجاج نہیں، غرض قدم بلا غبار (بلاشبہ) باطل و محال رہا۔ اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کر کے قدم کو محال نہ بھی کہیں مگر وجودِ قدم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قدم و عدم دونوں علی سبیل الاستواء محتمل رہیں گے۔ پس اس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا، لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں۔

اگر مخبر صادق ایک شق کو متعین فرمادے تو اس کا قائل ہونا واجب ہوجاتا ہے۔ اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرمایا ہے۔ قال تعالیٰ: ﴿بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ﴾[1] وقال رسول اللہ ﷺ: كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ[2] پس نقلی طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہوگا۔

یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

---

[1] البقرۃ: ۱۱۷، الأنعام: ۱۰۱ [2] کنز العمال

انتباہ دوم:

متعلق تعمیم قدرتِ حق[۱]

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لیے اثبات تھا۔ اور اس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال کو خدائے تعالیٰ سے نفی کر دینا ہے، اور وہ صفت کمال عموم قدرت ہے، کیوں کہ اس زمانہ کے نوتعلیم یافتوں کی زبان

---

۱ سائنس کے اتباع سے مسلمانوں میں دو غلطیاں واقع ہوئی ہیں، پہلی غلطی کا بیان ہو چکا، اب یہاں دوسری غلطی کا بیان ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال (عموم قدرت) کی نفی کرنا۔

نوتعلیم یافتہ کہتے ہیں کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا، اور اسی طرح معجزات وغیرہ کا انکار کرتے ہیں، مثلاً نئے تعلیم یافتہ لوگوں کا دعویٰ ہے جو کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ آگ کی فطرت جلا دینا ہے، لہٰذا یہ واقعہ غلط ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ نے نہیں جلایا۔

۲ اب اول بات یہ ہے کہ آگ سے بھی احوال واقعی کو یہ لوگ نہیں جانتے، موجودہ سائنس والے یہاں تک پہنچے ہیں کہ ایک خاص قسم کی گیس اگر آگ سے نکال لی جائے تو آگ نہیں جلاتی ہے۔

بہرحال اتنا تو ثابت ہو گیا کہ بعض حالات ایسے بھی ہیں جن میں آگ نہیں جلاتی ہے، لیکن پوری حقیقت تک یہ سائنس والے نہیں پہنچے، سائنس دان اس نئی موثر حقیقی کو نہیں سمجھتے، حالانکہ موثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ خلاصہ یہ کہ حالات واقعی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی جان نہیں سکتا، اس لیے کسی کے حالات واقعی ہم اسی وقت جان سکتے ہیں جب اللہ تعالیٰ بتا دے۔ لہٰذا احتمال بھی اسی قدر باقی رہے گا جس کو اللہ تعالیٰ قرار دیں گے۔

نوٹ: اصل میں فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی فاعل نہیں قرار پا سکتا، اس لیے اس کو تعمیم متعلق کہتے ہیں۔

جواب نمبر ② یہ دعویٰ بے دلیل ہے۔ دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی کے مشاہدے میں نہ آنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔

اگر کسی نے امریکہ نہ دیکھا ہو تو کیا اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ امریکہ موجود نہیں ہے۔

جواب نمبر ② یہ دعویٰ بے دلیل ہے دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ =

تو کرامات اولیا تو کسی شمار میں نہیں۔ اور معجزات تمام کا وہی یعنی واستحالہ خلاف فطرت ہے۔

صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ استحالہ ایک دعویٰ ہے، دعوے کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا، اس لیے کہ اس کا حاصل استقرا ہے اور استقرا میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا۔ البتہ مرتبہ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقویٰ دلیل اس کی معارض نہ ہو، اور وہاں بھی محض دوام کا حکم درجہ ظن میں ہوگا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا، نفی امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے، اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو

= باطل پر حق ہمیشہ غالب رہا ہے، اس میں تبدیلی نہیں ہوگی۔ اور اگر تبدیل کے فاعل میں عموم مراد لیا جائے تو تبدیلی کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔

اثبات دوام پر یہ لوگ ایک تیسری دلیل دیتے ہیں جو مرکب ہے دو مقدمات سے، ایک مقدمہ عقلی اور ایک مقدمہ نقلی۔

مقدمہ عقلی: یہ کہ عادت خدا ایک وعدہ فعلی ہے۔

مقدمہ نقلی: اور نص سے ثابت ہے کہ اللہ جو وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں ہر سال بارش ہوتی ہے، لیکن کسی سال نہیں بھی ہوتی ہے، اگر عادت وعدہ تھا تو اس وعدے کے خلاف کیوں ہوا؟

اعتراض معترض: یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا۔ جب بجلی والے بادل آسمان پر ہوں گے تب بارش ہوگی، جب بادل نہ ہوں گے بارش نہ ہوگی، عادت اللہ یہ ہے۔

جواب: اسباب طبعیہ محتاج ہیں تصرف قدرت اور تعلق ارادہ کے۔ یہ ہمارے اور آپ کے درمیان مسلم ہے۔ چوں کہ وجود خدا کے آپ بھی قائل ہیں، نتیجہ نکلا کہ قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا اصل عادت ہے۔ لہٰذا اسباب طبعیہ میں قدرت و ارادہ سے تصرف کرے گا۔

معترض جو یہ کہتے ہیں کہ عادت وعدہ فعلی ہے، اس عادت کو اگر وعدہ قولی بھی قرار دے دیں تب بھی کوئی نقصان نہیں۔ مثلاً: پتھر سے بچہ ہوتا صورتاً خلاف عادت ہے، لیکن حقیقتاً خلاف عادت نہیں، اس لیے کہ عادت کہتے ہیں قدرت و ارادے سے تصرف کرنے کو۔

وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اس اقوی پر عمل ہوگا۔ پس جب نفی امکان کی کوئی دلیل نہیں، اور دلیل اقوی جزئیات کے لیے اس حکم کے خلاف حکم ثابت ہونے پر قائم ہے پھر کیا وجہ کہ اس اقوی کو حجت نہ سمجھا جائے، یا اس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے کیوں کہ تاویل میں صرف خلاف الظاہر ہوتا ہے، اس لیے بلا ضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل کی جاوے۔ ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبارت، کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جا سکتا۔

دوسرا پیرایہ اس دعوی کی دلیل کا نقل ہے، وہ یہ کہ حق تعالی نے فرمایا ہے: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[1] صاحبو! اس دلیل صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ ایک یہ کہ سنت سے مراد یہ سنت ہے، دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عموم ہے خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے، حالاں کہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں، محتمل بلکہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بہ قرینۂ سیاق و سباق خاص خاص امور ہیں جو ان آیات میں مذکور ہیں، جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر خواہ بالسیف ہو یا باللسان۔ اور اگر اس میں عموم لیا جاوے تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدا تعالی کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا، جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگ راہ ہو جاتی ہے۔ مقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ و وعید کی۔ اور ایک تیسری تقریر اس مدعا کی اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی سے، وہ یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے اور وعدے میں تبدیل یقیناً محال ہے، پہلا مقدمہ عقلی ہے، دوسرا نقلی۔ سو دوسرا مقدمہ تو بلا استثنا صحیح ہے لیکن پہلا مقدمہ مسلم نہیں۔

موسم بارش میں بارش ہوتے ہوتے جب کبھی اول بار امساک باراں ہوا ہوگا جب تک کہ اس کی عادت بھی نہ تھی کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہو گیا۔ تو نباتات سب حادث ہیں جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہوگی

[1] الاحزاب: ٦٢

تھی پھر دوسری نوع سے افراد کیوں پیدا ہونے لگے خواہ بطور ارتقاء جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں یا بطور نشو جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا، اور یہ سب اسی عادت میں داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ چونکہ اسباب طبعیہ خود تصرف قدرت و مشیت و ارادہ کے محتاج ہیں اس لیے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا جس اصل عادت اس کو کہیں گے سو یہ خلاف سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ پس اس اعتبار سے خلاف عادت بھی موافق عادت کے ہوگیا، باعتبار صورت کے خلاف عادت کہا گیا ہے اور باعتبار حقیقت کے موافق عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کیا ضرورت ہوئی؟

انتباہ سوم:

متعلق نبوت

اس مادہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں۔ اول وحی کی حقیقت میں، جس کا حاصل بعض مدعیان اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرتاً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے، اور اس جوش کے سبب اس پر اس کے تخیلات غالب رہتے ہیں، اس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آ جاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے، اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوص صریحہ صحیحہ کے خلاف ہے۔ نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض غیبی ہے جو بواسطہ فرشتے کے ہوتا ہے، اور وہ فرشتہ کبھی القا کرتا ہے جس کو حدیث میں نفث في روعي فرمایا ہے۔ کبھی اس کی صوت سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آ کر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے یاتیني الملك أحيانًا فيتمثل لي۔ اس کا علوم جدیدہ میں اس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے، سو اس کی تحقیق کسی آئندہ انتباہ میں وجود ملائکہ کی بحث میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہو جاوے گی، جس سے معلوم ہو جاوے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح دال ہو، عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ نمبر ۲)

دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسباب طبعیہ کے ہوتا ہے۔ سو علوم جدیدہ بلا دلیل ان کے وقوع کے بھی منکر ہیں، اور اسی بنا پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں، ان میں تاویل بعید، جس کو تحریف کہنا بجا ہے، کر کرا کر ان کو امور عادیہ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ، جیسے: ﴿اضرب بعصاك الحجر﴾[1]

---

[1] البقرۃ: ۶۰

وغیرہ۔ اور جہاں غیر عجیب نہ تھے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے، جیسے انقلاب عصائے موسوی میں کہا جاتا ہے۔ اور اس اشتباہ کو جو منشا ہے اس کو اصول دوم میں رفع کردیا گیا ہے۔ یعنی فاعل مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا، ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے، اسی طرح ان کے مسببات کو بھی گو ہم یہ بلا اسباب طبعیہ پیدا کرسکتے ہیں۔ غایت مافی الباب اس کو مستبعد کہیں گے، مگر استحالہ اور استبعاد ایک نہیں۔ (اصول موضوعہ ۳)

تیسری غلطی یہ ہے کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا بلکہ صرف حسن تعلیم و حسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے، اور اس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم و شعبدات بھی مستلزم نبوت ہوں گے، اور یہ دلیل اس لیے لچر ہے کہ مسمریزم و شعبدات واقع میں خوارق نہیں بلکہ مستند ہیں اسباب طبعیہ خفیہ کی طرف جس کو ماہرین جان کر مدعی کی تکذیب اور نیز اس کے ساتھ معارضہ کرسکتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کرسکا، جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں۔ پس معجزات و شعبدات مشترک الحقیقت نہ ہوئے۔ البتہ حسن تعلیم و حسن خلق بھی دال علی النبوۃ ہے مگر حکمت خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبین انبیاء علیہم السلام چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے، خواص جو فہم بھی جو کہ تعلیم و اخلاق کے درجہ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کرسکتے ہیں، اور عوام بلید بھی جو تعلیم و اخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کرسکتے تھے کہ درجہ علیا کا اندازہ نہیں کرسکتے۔ پس ہر تعلیم و خوش خلقی کو نبی سمجھ لیتے، اس لیے ایک ذریعہ استدلال کا ان کے ادراک کے موافق بھی رکھا گیا، جس میں علم اضطراری صحت دعوی نبوت کا پیدا ہوجاتا ہے، اور دوسرے اہل شعبدہ سے ان کو خلط و غلط اس لیے نہیں ہوسکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آگئے۔

چوتھی غلطی یہ ہے کہ مقصود نبوت کا صرف امور معادیہ کے متعلق سمجھا، اور امور معاشیہ میں اپنے کو آزاد و مطلق العنان قرار دیا، نصوص اس کی صاف تکذیب کررہی ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ

مرجح تو ہمارا طرزِ معاشرت ہے نہ کہ احکامِ شریعت، جیسے: طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے مگر اس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی، قریہ [بستی] کی تجارت میں ہوئی۔ اور کہیں تنگی واقعی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہو جاتا ہے، تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔

چھٹی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے علل غائیہ اپنی رائے سے تراش کر ان کے وجود و عدم پر احکام کے وجود و عدم کو دائر سمجھتے ہیں، اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکامِ منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ انھوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیف محض سمجھ کر جب اپنے کو نظیف دیکھا تو وضو کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کر دی۔ اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیبِ اخلاق سمجھ کر اس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اڑا دی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے۔ اور اسی طرح نواہی میں مثل سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔ اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلا دلیل ہیں۔ کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں کہ ان کی اصلی غایت[1] امتثال امر سے ابتلائے مکلف ہو، علاوہ اس کے جو غایات تجویز کیے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں، ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو ان احکام کے صورتِ نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں جس طرح بعض ادویہ (بلکہ عند التامل تمام ادویہ) موثر بالخاصیت ہوتی ہیں۔

پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے۔ پس بہ قاعدہ اذا تعارضا تساقطا دونوں کو ساقط قرار دے کر نصب احکام ہی منعدم و منہدم ہو جاویں گے، تو کیا کوئی عاقل معتقدِ ملت اس کا قائل ہو سکتا ہے۔ اور اسی غلطی کے شعب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ علل بیان کر کے احکامِ فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔ سو اس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ علل محض تخمینی ہوتے ہیں، اگر ان میں کوئی خدشہ نکل آوے تو اصل حکم مختل ٹھہرتا ہے، تو اس میں ہمیشہ کے لیے

[1] مقصود امتحان عبدیت ہو۔

مخالفین کو ابطال احکام کی گنجائش دیتا ہے۔ اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں، اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا، اور نہ اسرار مزعومہ پر قانون میں تبدل وتغیر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں علل نکالے ہیں اس سے دھوکا نہ کھایا جاوے۔ اوّل تو وہاں امور مسکوت عنہا میں تعدیہ حکم کی ضرورت تھی، دوسرے ان کو اس کا سلیقہ تھا، اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں، اور علاوہ کم علمی کے اتباع ہویٰ[1] بڑا حاجب ہے۔

ساتویں غلطی جو اجمع الاغلاط ہے یہ ہے کہ بعضے لوگ منکر نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیا علیہم السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو غیر مقصود کا انکار اس کو مضر نہیں۔ اس کا ردّ مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبین نبوت کے خلود فی النار پر دال ہیں، اور ردّ عقلی یہ ہے کہ در حقیقت مکذب رسول مکذب خدا بھی ہے کیوں کہ وہ محمد رسول اللّٰہ وغیرہ نصوص کی تکذیب کرتا ہے۔ اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت ومقابلے سے پیش آئے۔ کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہوسکتا ہے۔

---

[1] اتباع ہوا علم کو کھنے میں بڑا حاجب ہے۔

افادہ چہارم:

متعلق قرآن من جملہ اصول اربعہ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں۔

① کتاب اللہ ② حدیث الرسول ③ اجماع الامت ④ قیاس مجتہد۔

اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں۔ ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جا رہی ہیں۔

کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں۔ ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔ دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔ جس کو اہل اصول نے مفصل بیان کیا ہے۔ اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھاؤ۔

چنانچہ داڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخبارات میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر اتنا فطرت میں داخل ہو گیا ہے کہ جب کوئی مخالف مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح اور اس اثبات کو اپنے ذمہ لازم سمجھ کر اس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ اور جو خود اس پر قادر نہیں ہوتے تو علما کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔ سو جب اس فرع کی بنا ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس فرع کا بناء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔ مستقل رد کی ضرورت نہیں۔ پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے۔ اس کا انجام خود ارکان اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہوگا۔ کیا کوئی شخص نماز پنج گانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کر سکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب کا اثبات قرآن سے کر سکتا ہے؟

وعلیٰ ہذا ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک مثال سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ عدالت

میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اس گواہ پر قانونی جرح کا تو حق ضرور حاصل ہے، لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو گواہ غیر مجروح و معتبر ہے مگر میں تو اس دعویٰ کو جب تسلیم کروں گا کہ بجائے اس گواہ کے فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے، تو ایسی عدالت اس کی درخواست کو قابل پذیرائی نہ سمجھے گی۔ اسی راز کے سبب فن مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہو سکتا ہے۔ اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی لازم نہیں آتی، کیوں کہ دلیل ملزوم ہے اور مدلول لازم، اور نفی ملزوم مستلزم نہیں ہے نفی لازم کو۔ پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اس کو ثابت کر دے۔ کسی کو اس سے اس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو۔ ہاں یہ مسلم ہے کہ یہ دلائل درجۂ قوت میں برابر نہیں، لیکن جیسا تفاوت ان کی قوت میں ہے ایسا ہی تفاوت ان کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں، بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالت ہیں، لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنیہ کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حاکم کے جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہو سکتا بہت سے فیصلے ظن کی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمۂ مرجوعہ کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ دفعہ یقینی ہے مگر اس میں داخل کرنا ظنی ہے، جس کا حاصل اس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے، لیکن اس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہو سکتا ہے اس کو ہر شخص جانتا ہے۔ یہ تقریر پہلی غلطی سے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔

دوسری غلطی یعنی قرآن میں اس کے مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہل یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے دیکھی کسی نہ کسی طرح بن پڑا اس کو کسی آیت کا مدلول بنا دیا اور اس کو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں، اور اس غلطی میں بہت سے اہل علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔ اور اس میں

ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا۔ اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصل موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔

قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔ وہ ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی۔ جس طرح کسی کتاب طبی کا پارچہ بافی و کفش دوزی کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اس کے لیے موجب نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جاوے تو ان تحقیق پر بلا ضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ خلط مبحث کے ایک درجے میں موجب نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے، اسی طرح قرآن کا کہ طب روحانی ہے ان مسائل سے خالی ہونا اس کے لیے کچھ موجب نقصان نہیں بلکہ ایک گونہ کمال ہے۔ البتہ اس طب روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اس کا مذکور ہو جاوے تو وہ اس ضرورت کا مکمل ہے مگر بقاعدہ الضروري يتقدر بقدر الضرورۃ مقدار ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا۔ چناں چہ توحید کے (کہ اعظم مقدمات اصلاح ارواح ہے) اثبات کے لیے سہل و اقرب طریق اس کا استدلال با مصنوعات ہے، کہیں کہیں اجمالاً و اختصاراً بعض مضامین خلق سماوات و ارض و انسان و حیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے۔ اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لیے اس کا ذکر نہیں ہوا۔

غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں البتہ بضرورت تائید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلالت قطعیہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔ کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ اگر کوئی دوسری دلیل اس کے معارض ہوگی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی یا تعارض کا شبہ ہوگا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو۔ اس کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو، وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کر لیں گے۔ جیسا اصول موضوعہ (ج) میں تحقیق ہوا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل[1] قرآن کے مقاصد میں سے نہیں بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اثبات مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلّم ہوں یا بدیہی ہوں یا

---

[1] ایسے مسائل جو اصلاح ارواح میں سے نہیں ہیں۔

انتباہ پنجم:

متعلق حدیث من جملہ اصول اربعہ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں، نہ لفظاً نہ معنیً۔ لفظاً تو اس لیے کہ عہدِ نبوی میں حدیثیں کتابۃً جمع نہیں کی گئیں، محض زبانی نقل در نقل کی عادت تھی تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنیً اس لیے کہ جب سرورِ عالم ﷺ سے کچھ سنا، لا محالہ اس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو، اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا۔ پس اسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے روبرو نقل کر دیا، پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔

جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث حجت کس طرح ہوئی، اور یہی حاصل ہے شبہ فرقۂ قرآنیہ کا۔ اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین وفقہائے سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کو ضعفِ حافظہ وقلتِ رغبت وقلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔ قوتِ حافظہ ان کا ان کے واقعاتِ کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں، ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سن کر یاد کر لینا، اور حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب المتن والاسناد کو سن کر ہر ایک کی تغلیط کے بعد ان سب کو بعینہٖ سنا دینا پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا بحالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گزر کر سر جھکا لینا، اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اس وقت نہ تھا، اور تحقیق سے اس خبر کا صحیح ثابت ہونا، اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرانا، اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکلنا، یہ سب سیر وتواریخ واسماء الرجال میں مذکور ومشہور ہے، جو قوتِ حافظہ پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سیئ الحافظہ روات کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی حجت ہے۔

اس باب میں محدثین نے کافی کاوش کی، اور علاوہ قوتِ حافظہ کے چوں کہ اللہ تعالیٰ کو

ریاضت سے بڑھتی ہے۔

ہم نے ان پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل و عریض جزئیات کا حساب زبانی بتاتے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواندہ لوگوں کے جب لکھتے ہیں ان کو تنک بھی یاد نہیں رہتے۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی۔ دوسرے وہی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ ان سے اخذ قوانین کو یہ کام لینا تھا۔ اور اب تدوین احادیث و احکام کی جو کہ تدوین احادیث کا ثمرہ تھا اس سے مستغنی ہوگئے۔ اور یہ امر بھی فطرتاً جاری ہے کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے اس کے مناسب قویٰ پیدا کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس وقت صنائع و ایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور حکمت عدم کتابت میں اس وقت یہ بھی تھی کہ حدیث و قرآن کا خلط نہ ہو جاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہوگئی اور وہ احتمال خلط کا نہ رہا، اور نیز مختلف فرقوں کے اہواء کا ظہور ہوا اس وقت سینہ کی حدیثوں کا جمع ہو جانا اقرب الی الانضباط و اعون علی الذہن تھا۔ پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں۔

چنانچہ اسانید و متون و اسماء الرجال کے مجموعہ میں امعان نظر سے قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال و افعال نبویہ بلا تغیر و تبدل محفوظ ہو گئے ہیں۔ یہ تقریر تو اخبار احاد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور اگر کتب حدیث کو جمع کر کے ان کے متون اور اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحاد و اشتراک اور اسانید میں تعدد و تکثر نظر آئے گا، جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں۔ اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالروایات کی گنجائش ہی نہیں رہتی، کیونکہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں۔

اب بعد اثبات حجیت حدیث کے درایت سے اس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہو گیا ہوگا، کیونکہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو، اور جس چیز کو درایت نام رکھا ہے اس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے۔ اور اصول موضوعہ (۷) میں تقدیم نقلی ظنی کی عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے۔

رہا قصہ درایت یا عقل کا سو اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اول تو بلا ضرورت اس کی

عادت نہ تھی اور ان کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی، پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن سن کر روایت کیا ہے۔ چناں چہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، سو اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا اور پھر دونوں کے معانی متوافق ہونے سے اس کا پتا چلتا ہے کہ جنھوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے انھوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو خشیت واحتیاط ہوگی وہ معنی سمجھنے میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون شرح صدر مطمئن نہ ہوگا۔ اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گو ایسا نادر ہے، مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اس کے کلام کو قرائن مقامیہ اور مقالیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔

اس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن وحدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہوسکتا۔ پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اس کو درایت مخالف حدیث ٹھیرا کر حدیث کو رد کرنا کیوں کر قابل التفات ہوسکتا ہے۔ اور ان تمام امور پر نظر کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہ کی گنجائش ہوسکتی ہے تو وہ شبہ غایت ما فی الباب بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہوسکتا ہے سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے، لیکن احکام ظنیہ بھی چوں کہ جزو دین و واجب العمل ہیں لہذا ظنیت بھی مضر مقصود نہ ہوگی۔

انتباہ ششم

متعلق اجماع من جملہ اصول شرع

اب رہا کیا اجماع اور قیاس سو اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا درجہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا، اس لیے اس کو حجت ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا۔ سو یہ مسئلہ اول تو منقول ہے سو اس میں نقل پر مدار ہے۔

سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جاوے اس کا اتباع واجب ہے۔ اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے، خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو۔ چنانچہ وہ نقل نیز اس سے استدلال کتب اصول میں مصرحاً مذکور ہے۔

پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اسی طرح جب قرآن و حدیث حجت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔ سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے۔ سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الٰہی و نبوی کی مخالفت ہوگی۔ اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تب بھی قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں، اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاق آرائے علمائے امت ہے، وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں یا اس سے مرجوح کیسے ہوگا۔

اور اگر یہ شبہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے روبرو قابل وقعت نہ ہوگی لیکن اگر ہم بھی اس اجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کر لیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہو سکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین

کا اتفاق معتبر ہوسکتا ہے۔ سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرت سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں علماً و عملاً بہت ہی انحطاط پاویں گے۔ جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اس میں اس وقت کے علماء کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہوگا۔

اور اس میں ایک فطری راز ہے، وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے۔ جب یہ امر ممہد ہو چکا تو سمجھنا چاہیے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے جس کا حجت ہونا ثابت ہے اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی۔

سو بلا ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہوگا، اس لیے تائید حق ساتھ نہ ہوگی۔ اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی۔ اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیل خلوص ہے اور خلوص میں تائید حق ساتھ ہوتی ہے، اس لیے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابل اعتبار ہوگا۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو گو وہ رائے بھی مستند الی النص ہوگی لیکن نص صریح موجود نہیں تھی۔ اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اجماع ہوگیا ہے تو اس کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہے۔ اور اگر اس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟

سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیونکہ نص نص برابر اور ایک کو موافقت اجماع سے قوت ہوگئی اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول بہ ہونا خلاف النقل اور خلاف عقل ہے بلکہ ہر گاہ دلیل نقلی سے امر مجمع علیہ کے ضلالت ہونے کا امتناع ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اجماع کا مستند کوئی نص ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاوے گا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی

کیونکہ نص کی مخالفت ضلالت ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال۔

پس اس اجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے۔ پس لامحالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام اجماع کے راجح ہوگی۔ پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے۔ اور اجماع اس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جس کو وہ لوگ ناسخ کہتے ہیں۔ مثال اس کی جمع بین الصلوتین بلا سفر و بلا عذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر اور عصر کے وقت اذان تسحر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔

ملفوظ ہفتم:

متعلق قیاس من جملہ اصول شرع

اب صرف قیاس رہ گیا۔ اس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک غلطی تو قیاس کے تعلق اور حقیقت میں ہے یعنی اس کی حقیقت واقعیہ کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صراحتاً بیان نہ کیا گیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں ممکن نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو خواہ وہ امر عادی ہو یا عبادتی جیسا کہ اجتہاد سے معلوم ہوتا ہے کی بحث کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ اس لیے یہ کہا جاوے گا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے مگر پوشیدہ وارد ہے خفی ہے۔ پس ضرورت ہوئی اس حکم خفی کے استخراج کی۔ اس کا طریقہ اہل شریعت نے یہ بتایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے ان میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ ان میں سے خاص کس صفت و کیفیت میں کس کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے۔ پھر یہ دیکھو کہ اس امر منصوص الحکم میں اس کے حکم منصوص کی بنا کون سی صفت و کیفیت ہے۔ پھر اس صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو کہ متحقق ہے یا نہیں۔ اگر متحقق ہو تو اس امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص ہے۔ اور اس منصوص الحکم کو مقیس علیہ[1] اور اس امر مسکوت عنہ کو مقیس[2] اور اس بنائے حکم کو علت اور اس اثبات حکم کو تعدیہ اور قیاس کہتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اذن شریعت میں وارد ہے جیسا اصول میں ثابت کیا ہے۔ پس درحقیقت مثبت حکم نص ہی ہے۔ قیاس اس کا محض مظہر ہے۔ اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد الی النص بطریق اصول تو کیا ہے جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔ سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے حق تعالیٰ کی نیابت ہے۔

[1] مقیس علیہ: جس پر قیاس کیا گیا ہو۔ [2] مقیس: جو قیاس کیا گیا ہو۔

اس رائے کی مذمت نصوص و اقوال اکابر میں آئی ہے جس سے قیاس کی نفی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً و نقلاً دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔

دوسری غلطی محل قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امور غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اور اس میں تعدیہ حکم کے لیے منصوص میں ابدائے علت کی حاجت ہوتی ہے۔ تو بدون ضرورت تعدیہ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔ اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت علت نکال کر خود حکم منصوص کو وجوداً و عدماً اس کے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں جیسا انتباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔

اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرض قیاس میں کہ غرض اصلی تعدیہ ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف منصوص میں۔

چوتھی غلطی[1] قیاس کے اہل میں یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جرائد کے لیکچروں میں تصریح دیکھی گئی ہے۔ ﴿لکم دینکم ولی دین﴾[2] نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا، حالانکہ علمائے اصولیین نے بدلائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم باطل ہوتا ہے۔ اور ﴿لکم دینکم ولی دین﴾ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔ اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ جو حاصل حقیقت قیاس و اجتہاد کا اوپر مذکور ہوا ہے اس کی نظیر وکلا کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے۔ سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے خاص پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب وہ قوت و ملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں۔ یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقہ مقلدین و غیر مقلدین کے ہے جس میں اس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے، کیوں کہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی

---

[1] غیر مقلدوں کے رد کے لیے۔　[2] الکافرون: ۶

ہے، اس لیے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کر لیا جاوے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو۔ اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نااہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کریں گے اور تقویٰ و تدین سب مختل ہو جاوے گا۔ اس کی نظیر حسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حق کہ حکام ماتحت کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بنا پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ وہ ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کر کے ملک میں تشویش و بدنظمی کا سبب ہو جاوے گا۔ ایسی ہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔

حاصل افاضۂ متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا ......
مگر اس کی دلالت میں غلطی کی اور حدیث کو حجت تو مانا مگر ثبوت میں کلام کیا، اس لیے دلالت سے بحث ہی نہیں کی، اور اجماع کو حجت ہی نہیں مانا، اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کر کے اس کو اصل معیار ثبوت احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

انتباہ ہشتم:

متعلق حقیقتِ ملائکہ وجن ومنہم ابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کہ نصوص و اجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض کبھی اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے، اور کبھی اس بنا پر کہ اس طرح کا وجود کسی شے کا کہ سامنے سے گزر جاوے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ تو وجہ انکار کی ہوئی۔ پھر چونکہ آیات قرآنیہ میں بھی جا بجا ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے، اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حد تحریف میں داخل ہیں۔ جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے ان کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ (۴) میں ثابت ہو چکا ہے۔ یہ تو تحقیقی جواب ہے۔ اور الزامی جواب یہ ہے کہ وہ کے لیے قبل تشخص صور موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادہ سدیمیہ اور اثیریہ کہتے ہو وہ جوہر ہے۔ اور کبھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا۔ اور نیز اس کی کیفیت بجز تخیل مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی، چنانچہ یونانیین اس کے منکر بھی ہیں مگر بزعم خود دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے، حالانکہ کوئی دلیل بھی اس پر قائم نہیں، چنانچہ انتباہ اول میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے۔ پس جب کہ ایسے جواہر کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے، اور جس ممکن عقلی کے وجود پر دلیل نقلی صحیح قائم ہو اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ ۲)

اور نصوص میں ان جواہر کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا بھی واجب ہوگا۔ اور چونکہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے اس لیے اس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا اگرچہ دلیل عقلی بھی مرتبہ ظنیت میں ہوتی۔ (اصول موضوعہ ۵)

چنانچہ محض وہم غیر معتبر ہی ہوا۔ اور بعض نے علاوہ بنائے مذکورہ کے کچھ اور شبہات بھی اس میں نکالے ہیں جو سید احمد کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ رسالہ "البرہان" میں اس کا جواب دیکھ لیا جاوے۔

انتباہ دہم:

متعلق واقعاتِ قبر و موجوداتِ آخرت

جنت، دوزخ، صراط، میزان

ان سب کے متعلق عذابِ قبر کا انکار بھی اسی بنا پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقت ملائکہ و جن کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور جب ان بناؤں کا سست ہونا انتباہ ہشتم میں ثابت ہو چکا ہے اس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا۔ اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں ان میں سے بعض تو معتزلہ قدیمہ سے منقول ہیں ان کا جواب کتب کلامیہ میں بعبارات مختلفہ دیا گیا ہے۔ اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں۔ مجموع کا حاصل یہ ہے کہ جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی پھر اس کو درک الم اور نعیم کا کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر وہ سوال کرنے کا ان کے نظر کیسے ہے؟ اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟ اور جنت و دوزخ ہیں کہاں؟ اور جس قدر ان کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟ اور صراط پر چلنا جب کہ وہ اس قدر باریک ہے کس طرح ممکن ہے؟ اور میزان میں عمل جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں وہ کیسے جائیں گے؟ ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ ان سب شبہات کا حاصل استبعاد ہے۔ اور استبعاد سے استحالہ لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ ۶)

اور جب استحالہ نہیں تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے۔ اور نصوص نے ان کی خبر وقوع کی دی۔ پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ ۳)

اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے الم و نعیم کا ادراک ہو سکے۔ اور یہاں کے آثار سے متاثر نہ ہو۔ اور نہ موثر بیرونی سے وہ متحرک ہو۔ جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ اسپتال میں علاج کی ضرورت سے اس کو بے ہوش کیا گیا تو سوئی چبھنے کی تکلیف مطلق محسوس نہیں ہوئی۔ لیکن ایک قسم کی گھٹن سے دل گھبراتا تھا۔ اور حرکت نہ ہو سکتی تھی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو الم و نعیم نہ

ہو بلکہ روح اپنے جس مقر میں ہے وہاں اس پر سب کچھ گزر جاتا ہو۔ باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے؟ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے کسی حصے میں یہ مستقر ہو اور وہی عالم ارواح کہلاتا ہو۔ اور اس امکان سے یہ شبہ بھی رفع ہوگیا کہ اگر جسد محروق یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے تو اس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا۔ رہا یہ کہ بے کان سننا، بے زبان بولنا کس طرح ہوسکتا ہے؟ سو اول تو ادراک کے لیے یہ آلات شرائط عقلی نہیں ہیں، محض شرائط عادی ہیں اور ہر ایک کے جدا احکام ہیں۔ (اصول موضوعہ ⑫)

ممکن ہے کہ اس عالم کی عادت اس کے خلاف ہو۔ دوسرے ممکن ہے کہ وہاں روح کو کوئی اور بدن مناسب اس عالم کے مل جاتا ہو، اور اس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں جیسا کہ بعض اہلِ کشف اس کے قائل بھی ہیں۔ اور اس کا نام جسم مثالی رکھا ہے۔ اور جنت دوزخ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے اندر ہوں، جس کو فلاسفہ خالی غیر محدود مانتے ہیں۔ اور صراط پر چلنا بحالت موجودہ گو مستبعد ہو مگر اس سے محال ہونا لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ ⑫)

اور میزان میں عمل کا موزون ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے، اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ممکن ہے کہ ہر عمل حسن ایک خاص حقہ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو۔ اور صحف کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا۔

نیز ممکن ہے کہ بعض صحف باوجود تساوی فی الکم کے عوارض خلوص وغیرہ سے خفت و ثقل میں متفاوت ہو جاتے ہوں۔ چنانچہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساویۃ المقدار والماہیت کے تفاوت وزن میں دخیل دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اعمال سینے میں ہوتا ہو اور میزان میں یہ صحف تولے جاویں، اور ان کے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہو جاوے گا۔ اور حدیثوں سے بھی اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بطاقہ اور سجلات کے الفاظ مصرح ہیں۔ پس وزن تو حقیقتاً ہوا۔ البتہ اس وزن کی اضافت میں تجوز ہوا۔ پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہو جاوے تو کیا مضائقہ ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے شبہ نطق جوارح کا، سو وہ بھی مستبعد عادی ہے، محال عقلی نہیں ہے۔ اور جب سے کہ امو فون دیکھا ہے اب تو نطق جوارح کو مستبعد کہنا بھی بے جا معلوم ہونے لگا ہے۔

انتباہ نہم:

متعلق بعض کائنات طبعیہ

چونکہ شریعت مطہرہ کو کائنات طبعیہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر تکمیل مقصود کے لیے بالتبع چند مباحث اس میں مختصر طور پر وارد بھی ہیں سو اگرچہ ہم کو ان کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرض شریعت سے تعلق نہیں رکھتی لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے چونکہ کلام صادق میں واقع ہے۔ لہٰذا اس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب ہے۔ اس لیے جائز نہیں، اس لیے ہم ایسے عقائد یا دعاوی کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے۔ بطور انموذج (نمونہ) کے بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر مناسب ہوگا۔ جیسے انسان کے اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مصرح ہے۔

اس کی نسبت بنا بر مذہب ارتقا کے یہ کہنا کہ حیوان ترقی کرکے آدمی بن گیا جیسا کہ ڈاروِن کا مزعوم ہے۔ یقیناً باطل ہوگا۔ اس لیے کہ نص تو اس کے خلاف وارد ہے۔ اور کوئی دلیل عقلی معارض اس کے ہے نہیں، نہ ڈاروِن کے پاس جیسا کہ اس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اس نے اپنے تخمین سے یہ حکم کر دیا اور نہ مقلدین ڈاروِن کے پاس جیسا کہ ان کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈاروِن کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں بلکہ اگر غور کرکے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اس کی نہیں ہے اصل میں بھی اور فرع میں بھی۔ اصل میں تو اس طرح کہ اس کے اس قائل ہونے کی اصل اور مبنیٰ جس سے ایسے مختلف کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی صرف یہ ہے کہ وہ بوجہ دہری ہونے کے خالق سبحانہ کا منکر ہے۔ اس لیے مذہب کا قائل ہونا اس کو ممکن نہ ہوا۔ اور مذہب ارتقا ایجاد کرنا پڑا۔ پس لا محالہ ہر شے کے تکوّن کی طبعی علت اور کیفیت کا ان کو ضرور ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اس نے یہ احتمال نکالا۔ اور جو شخص وجود خالق کا قائل ہے جیسے اہل ملت خصوص اہل اسلام ان کو مذہب ارتقا کے قائل ہونے کی ضرورت

نہیں، مذہب خلق۔ کے قائل ہو سکتے ہیں، اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں۔ پھر ان کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مسئلہ کے قائل ہوں۔

اس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈارون کو مضطر کیا یعنی انکار صانع، خود اس اصل میں اہل اسلام اس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی۔ رہی فرع اس میں جن نے تقلید ناتمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقا کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے سو کسی ایک فرد میں اس کا قائل نہیں اور نہ اس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے بلکہ اس کا قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے۔ اور اہل اسلام چوں کہ نصوص کی ضرورت سے کہ اس میں اول البشر کا تو حد وارد ہے، اس کے قائل ہو نہیں سکتے، لہٰذا فرع میں بھی موافقت نہ ہوئی۔ جیسا اس زمانہ میں بعضے بے باک ناعاقبت اندیش گستاخ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے آدم اسی کا نام ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔ اس قول میں جو گستاخی ہے وہ تو الگ رہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔ ”از یں سو راندہ وازاں سو ماندہ“ کی مثل صادق آگئی۔

اور منجملہ ان امور کے رعد و برق و مطر کا تکون ہے کہ روایات میں جو ان کے تکون کی کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بنا پر کہ بعض آلات کے ذریعے سے ان چیزوں کا تکون دوسرے طور پر مشاہدہ کرلیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ کرلیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اس کی طرف مضطر کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی اور تعارض کی کوئی دلیل نہیں۔ ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے ان کا تکون ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے، اور نہ روایات میں ایجاب کلی کا دعویٰ ہے، اور مشاہدہ سے تو موجبہ کلیہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ دونوں جگہ قضایائے جزئیہ یا مہملہ کہ قوت جزئیہ میں ہے، حاصل ہوتے ہیں۔ اور دو جزئیہ میں تناقض نہ ہونا معلوم و مسلم ہے۔ پس جب

تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے۔ پھر روایات کی تکذیب کی کیا ضرورت ہے۔

اور منجملہ ان امور کے اسباب طاعون کی روایات ہیں کہ وہ معاصی یا وخز جن سے واقع ہوتا ہے۔ سو یہ بھی اس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اس کا سبب خاص کیڑے ثابت ہوئے ہیں۔ اس میں بھی وہی تقریر بالا ہے۔

منجملہ ان امور کے مرض کا متعدی نہ ہونا ہے، اس کا بھی اس وقت تجربے کی بنا پر انکار کیا جاتا ہے، سو عند التامل اس میں بھی تعارض نہیں کیوں کہ عدوی کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، اس طرح سے کہ کبھی تخلف نہ ہو، اور خود مؤثر ہو بلا اذن خالق۔ اور مشاہدہ سے اس طرح کا عدوی ہرگز ثابت نہیں ہوا بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ کبھی عدوی نہیں بھی ہوتی۔ اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ الٰہیہ پر ثابت ہے۔

منجملہ ان کے تعدد ارض ہے کہ روایات میں مذکور ہے۔ اس کا انکار محض اس بنا پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا جائز نہیں، کیوں کہ عدم مشاہدہ مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں۔ اور احتجاج منافی سے ہو سکتا ہے نہ احتمال سے۔ رہا یہ سوال کہ روایات میں ان کا تحت ارض ہونا آیا ہے سو ہم نے کرۂ ارض کے گرداگرد پھر کر دیکھ لیا کسی جانب بھی ان کا وجود نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ فضاء میں واقع ہوں اس ارض سے اس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں، اور ہم ان کو کواکب سمجھتے ہوں۔ اور تحت ہونا بعض محاذات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو، ورنہ تبدل وضع سے کبھی فوق ہو جاتی ہوں کبھی تحت۔

منجملہ ان امور کے یاجوج ماجوج کا وجود ہے۔ یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے، جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اوپر معلوم ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہو سکی وہاں موجود ہوں۔ اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک انکشاف سے رہ گیا ہو۔

منجملہ ان کے آسمان کا جسم صلب اور اس کا متعدد ہونا ہے۔ اس میں بھی وہی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔

منجملہ ان امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے، جیسے شمس اور قمر کہ نصوص میں

پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی۔

پس تحقیق اس کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلاف ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے۔ اس کے دو جواب ہیں: ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

الزامی یہ ہے کہ اگر اس سے نفی اختیار کی لازم آجاوے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود افعال الٰہیہ سے بھی متعلق ہے تو لازم آتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا بھی اختیار ان افعال پر باقی نہ رہے اور حالانکہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہو سکتا۔

اور تحقیقی جواب کہ وہی حقیقت میں اس کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادہ کا تعلق افعال عباد کے محض وقوع ہی کے ساتھ نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے یعنی وقوع باختیارہم۔

پس جب تعلق ارادہ اس متعلق کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس سے تو اختیار عباد کا اور وجود مؤکد ہو گیا نہ کہ وہ منفی ہو گیا ہو۔ اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔

اور یہ شبہ کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں، وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی کاہلی کا اثر ہے نہ کہ اس مسئلہ کا، اگر اس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحابہ (نعوذ باللہ) سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو جب بھی کام شروع کر دے جیسے کہ صحابہ کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے۔ اور یہی مضمون ہے اس آیت کا كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً بِإِذْنِ اللّٰهِ[1]

اور حدیث میں قصہ مصرح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور ﷺ کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ حَسْبِيَ اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ. تو آپ نے فرمایا: إِنَّ اللّٰهَ يَلُوْمُ عَلَى الْعَجْزِ فَإِذَا غَلَبَكَ أَمْرٌ فَقُلْ حَسْبِيَ اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ. البتہ یہ اثر لازم ہے کہ جو تدبیر کو مؤثر حقیقی نہ سمجھے گا تو یہ خود دلیل صحیح عقلی و نقلی کا مقتضا ہے، اس پر کیا ملامت ہو سکتی ہے بلکہ اس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابل ملامت ہے۔

ایسا شخص تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسے جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی

[1] البقرۃ: ۲۴۹

نسبت کرنا مستقل ہے نہ موثر حقیقی۔ پس وہ چوکی دار جب آتی خطرے کے وقت ریل کو روکنا چاہے گا تو تدبیر تو یہی کرے گا، مگر نظر اس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہوگی ورنہ بزبان حال وہ مترنم ہوگا ۔

کار زلف تست مشک افشانی اما عاشقاں
مصلحت را تہمتے بر آہوئے چیں بستہ اند

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل و نقل سے ثابت ہے تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلاً نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چوں کہ اہل وجدان صحیح کم ہیں اس لیے کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے، اس لیے مقتضائے شفقت وحکمت نبویہ کا یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے جیسا شفیق طبیب مریض ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔

انتباہ دوازدہم:

متعلق ارکان اسلام وعبادات

بعض نے ان میں یہ غلطی کی ہے کہ ان احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر ان حکم کو مقصود سمجھا، اور ان حکمتوں اور مصلحتوں کو دوسرے طرق سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر ان احکام کی ضرورت نہیں سمجھی، مثلاً نماز میں تہذیب واخلاق کو، اور وضو میں صرف تنظیف کو، اور روزے میں تعدیل قوت بہیمیہ کو، اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دست گیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں، اور حج میں اجتماع تمدنی اور ترقی وتمرن تجارت کو، اور تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو، اور دعا میں صرف نفس کی تسلی کو، اور اعلائے کلمۃ اللہ میں صرف امن وآزادی کو مصلحت قرار دے کر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی، یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں، ان حالتوں میں ان احکام کو لایعنی قرار دیا، اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل ان کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ اس کا مفصل رد انتباہ سوم کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔

اور بھی اس میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف وتغیر کرے گا، جیسا اس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اس سے محض انفاق تھا، اس وقت بوجہ مواشی ہونے کے اس کی یہی صورت تھی، اب روپیہ کی حاجت ہے، اب اس کی صورت بدل دینا چاہیے۔ پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی۔ کیا کوئی شخص اعداد رکعات کی حکمت بتلا سکتا ہے۔ اور اگر عقل ان امور کے لیے کافی ہوتی تو انبیا کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلا وحکما ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔

اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو ان مصالح کا اختراع کرنا جو در حقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں در پردہ مقصودیت آخرت سے انکار ہے۔ کیا اگر آخرت واقع ہے اور ظاہر ہے کہ وہ

صحیح اطلاع نہ ہو، کیوں کہ دونوں کے علم میں تفاوت غیر متناہی ہے تو کیا تعجب ہے بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہ عقلیہ بالتمام معلوم ہو جاویں تو شبہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعت اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلا بھی اس کی لم تک پہنچ گئے۔ خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اس کے اسرار تک کسی کو بالکل یا بتمامہ رسائی نہ ہو، اور نہ اس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں، ہرگز نہیں۔ عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے، اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔ (اصول موضوعہ ①)

یہ مضمون تقریر شبہ متعلقہ غلطی ترجمہ مذکور ہو چکا ہے۔ پس ہم کو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ان احکام کو زبردستی مصالح موہومہ پر منطبق کر کے آیات واحادیث کے الفاظ مسخ کریں اور احکام کو ان کی اصلیت سے بدلیں۔ جیسا مدعیان خیر خواہی اسلام کی عادت ہوگئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبہ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر کے خود حکم معترض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا حکم محرف بھرتی کر کے اس مضمون کے مصداق بنتے ہیں وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَلْوٗنَ اِلٰى قوله وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ[1] اور اصل جڑ خرابی کی حب دنیا و تحسین اہل دنیا ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تعلق میں جن مبانی کو تسلیم کر کے اصول اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے اگر وہ اہل دنیا ان اصول کو تسلیم کر لیں تو یہ محققین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبانی کو غلط بتلانے لگیں گے غرض قبلہ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہل دنیا کی جس میں رضا ہو ادھر ہی پھر جاویں گے۔ جیسے جہاز کا قطب نما جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔

---

[1] آل عمران: ۷۸

انتباہ چہاردہم:

متعلق معاشرات وعادات خاصہ

اس میں بھی مثل معاملات وسیاسیات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا بھی اسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیے جو انتباہ سیزدہم میں مذکور ہو چکا ہے۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے نہ کلی، وہ بے شک اختیار میں ہیں، جس طرح چاہیں ان میں برتاؤ رکھیں، ورنہ جو امور جزئیاً یا کلیاً منصوص ہیں ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔ جزئیاً مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ ٹخنین سے نیچے ازار وغیرہ کا اسبال حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ ڈاڑھی کتانا یا منڈوانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ کتا بلا ضرورت پالنا معصیت ہے، اور مثلاً یہ کہ غیر مذبوح جانور کھانا حرام ہے جیسا ذبح قواعد سے جس وقت مشروع ہو اضطراری یا اختیاری، اور مثلاً یہ کہ شراب یا روح شراب کا استعمال ناجائز ہے دوا ہو یا غذا، خارجی استعمال ہو یا داخلی، اور کلیاً مثلاً یہ کہ تشبہ کفار کے ساتھ ناجائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل وشرب میں ہو، اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خداع سے ہو، ناجائز ہے، یا جو سواری و لباس تفاخر وتکبر واظہار شان کے لیے ہو وہ واجب التحرز ہے، وعلیٰ ہذا۔

ان امور میں کوئی شخص مختار وآزاد نہیں ہے۔ اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھیرا دیا گیا ہے اور اس کا محل ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں، اور ناصحین سے مختلف طور پر الجھتے ہیں، کبھی ان کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے، اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں، کبھی ان کی لم اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے، کبھی ان کی لم عقلی دریافت کی جاتی ہے، کبھی ان احکام سے تمسخر کیا جاتا ہے، کبھی ان عادات کی مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔ ان سب امور کا جواب انتباہات سابقہ میں ہو چکا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لِم کی تفتیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا بغرض تقریب فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے وہ محض تبرع ہے، وہ اصل جواب نہیں، مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں، اس سے ہم بھی تبرعاً تنابیان کیے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی زوجہ کے کپڑے پہن کر مجلس میں آنا محض اسی تشبہ کی بنا پر معیوب معلوم نہ ہوگا؟ اور کیا حکام متمدن کہ محض عقل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں، اجلاس پر آنے والوں کے لیے لباس میں کوئی قید قانونی پر عمل کرانے پر مجبور نہیں کرتے؟ اور کیا اس کی مخالفت توہین عدالت نہیں ہے؟ تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں؟

انتباہ پانزدہم:

متعلق اخلاق باطنی وجذبات نفسانیہ

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات وسیاسیات ومعاشرت کے مشترک ہے کہ اس کو بھی جزو دین نہیں سمجھا جاتا۔ اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب کا وارد ہونا۔ اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاق حمیدہ و ذمیمہ کی فہرست میں خلط کردیا گیا ہے یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں اور بعض کو بالعکس، چنانچہ قسم اول میں سے ایک وہ ہے جس کو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور حقیقت اس کی حرص مال وحرص جاہ ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام اعزاز رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اس کی کبر ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو ہمدردی قومی کہا جاتا ہے کہ حقیقت اس کی عصبیت ہے جس میں حق ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے ہیں جس کی حقیقت تلبیس اور خداع ہے۔ ایک وہ ہے جس کو رفتار زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے، وعلیٰ ہذا۔

اسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں۔ ان بعض میں سے ایک قناعت ہے جس کو پست ہمتی کہتے ہیں۔ ایک ان میں سے توکل و تفویض ہے جس کو تعطل قرار دیا گیا ہے۔ ایک ان میں سے حمیت دینی وتصلب فی الدین ہے جس کا نام تعصب وتشدد رکھ دیا ہے۔ ایک ان میں سے بذاذت ہے جس کو تذلل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے تقویٰ ہے جس کو وہم و وسوسہ کہنے لگتے ہیں۔ ایک ان میں سے فضول صحبت سے عزلت ہے جس کو وحشت کہتے ہیں، وعلیٰ ہذا۔

اور بعض اخلاق ذمیمہ کا نام نہیں بدلا مگر اس کے مرتکب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں۔ ایک ان میں سے سوء ظن ہے۔ ایک ان میں سے ظلم اور حقوق غربا سے بے پروائی

ہے۔ ایک ان میں سے بے رحمی ہے مساکین کے ساتھ۔ ایک ان میں سے تحقیر ہے۔ ایک ان میں سے قلت ادب ہے۔ ایک ان میں سے تجسس و عیب جوئی و عیب گوئی ہے اہل علم و اہل دین کی۔ ایک ان میں سے ریا و تفاخر ہے۔ ایک ان میں سے اسراف ہے۔ ایک ان میں سے غفلت عن الآخرت ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور تحقیق ان اخلاق کے کتب اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہو سکتے ہیں، خصوصاً کتب مصنفہ حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس کے لیے بے نظیر ہیں۔

انتباہ شانزدہم:

متعلق استدلال عقلی

آج کل اس کا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک ان میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل نقلی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کا قاعدہ اصول موضوعہ ⑦ میں بیان ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ تخمین و استقرا کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اس کے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان دونوں امر کا غلط ہونا اصول موضوعہ ⑤ و ⑨ میں ثابت ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں، و مثل ذالک۔

اختتامی التماس

سر دست اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اسی موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے اور اضافہ کی گنجائش ہے۔ گویا یہ حصہ اول ہے اور آئندہ اضافات دوسرے حصص۔ وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ. وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الْاَمْجَادِ، اِلٰى يَوْمِ التَّنَادِ.

مرقومہ ۲۱ رجب ۱۳۳۰ھ

مطابق ۷ جولائی ۱۹۱۲ء

مقام تھانہ بھون

صانہا اللّٰہ تعالیٰ عن الفتن

مجلدة

الجامع للترمذي	الصحيح لمسلم
الموطأ للإمام محمد	الموطأ للإمام مالك
مشكاة المصابيح	الهداية
التبيان في علوم القرآن	تفسير البيضاوي
شرح نخبة الفكر	تفسير الجلالين
المسند للإمام الأعظم	شرح العقائد
ديوان الحماسة	آثار السنن
مختصر المعاني	الحسامي
الهدية السعيدية	ديوان المتنبي
رياض الصالحين	نور الأنوار
القطبي	شرح الجامي
المقامات الحريرية	كنز الدقائق
أصول الشاشي	نفحة العرب
شرح تهذيب	مختصر القدوري
علم الصيغة	نور الإيضاح

ملونة كرتون مقوى

شرح عقود رسم المفتي	السراجي
متن العقيدة الطحاوية	الفوز الكبير
متن الكافي	تلخيص المفتاح
المعلقات السبع	مبادئ الفلسفة
هداية الحكمة	دروس البلاغة
الكافية	تعليم المتعلم
مبادئ الأصول	هداية النحو مع تمارين
زاد الطالبين	المرقات
هداية النحو (متداول)	إيساغوجي
شرح مائة عامل	عوامل النحو

المنهاج في القواعد والإعراب

ستطبع قريبا بعون الله تعالى

ملونة مجلدة

الصحيح للبخاري

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)

Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)

Key Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)

Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)

Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)

Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)

Fazail-e-Aamal (German)

Muntakhab Ahadis (German)

To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)